ROCZNIKI TEOLOGICZNE
Tom LIV, zeszyt 1 – 2007

KS. WOJCIECH PIKOR

W JAKI SPOSÓB BIBLIA JEST „KSIĘGĄ ŚWIĘTĄ”?

Powszechne używanie jakiegoś słowa sprawia, że jego zawartość semantyczna traci na sile, powszednieje, ulega redukcji, a nierzadko staje się słowem „pustym”. Stąd też potrzeba odkrywania wciąż na nowo pierwotnego brzmienia słowa, powracania do jego zapomnianej potencjalności i witalności leksykograficznej, by mogło ono oddziaływać wciąż na nowo zapisaną w sobie rzeczywistością. Takiego nowego odczytania wymaga dzisiaj wyrażenie „Pismo Święte”, które w języku polskim stało się dominującym określeniem Biblii. Czy jednak wartość znaczeniowa tego zwrotu jest dla każdego jednoznaczna? O jaką świętość chodzi w przypadku Biblii? Jakie konsekwencje niesie owa świętość dla jej czytelnika?

W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania podejmie się trop wskazany przez Kongregację do Spraw Sakramentów i Kultu Bożego, która w Dekrecie *Ordo lectionum Missae* (21.01.1981) na „określenie ksiąg napisanych pod natchnieniem Ducha Świętego” używa dwóch terminów: „Pismo Święte” (*sacra Scriptura*) i „słowo Boże” (*verbum Dei*), by – jak sama tłumaczy – „uniknąć pomyłki między słowami i (ich) treścią”[1]. Zrozumienie treści wyrażenia „Pismo Święte” musi zatem uwzględnić znaczenie synonimicznego terminu „słowo Boże”. Punktem wyjścia będzie ocena możliwości dosłownej interpretacji obu terminów. Następnie, wykorzystując dokumenty Soboru Watykańskiego II, rozpatrzy się relację, jaka zachodzi między Pismem Świętym a Objawieniem Bożym. Na tym tle podejmie się kwestię charakteru sakramentalnego Biblii, który pozostaje w ścisłym związku z jej świętością.

Ks. dr WOJCIECH PIKOR – adiunkt Katedry Egzegezy Ksiąg Prorockich ST w INB KUL; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: pikorwo@wp.pl

[1] *Praenotanda*, 1. 2 (*Enchiridion biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Bologna 1994[2] [dalej jako EB], nr 778).

Całość zamknie refleksja nad dynamicznym sensem świętości słowa Bożego w ujęciu teologii narracyjnej.

I. PISMO ŚWIĘTE: OD DOSŁOWNOŚCI DO SYMBOLU

By ustalić strukturę językową, do której przynależy wyrażenie „Pismo Święte", wyjdzie się od jego dosłownego rozumienia. Trudności nie budzi jego pierwszy człon „pismo", gdyż w obecnym czasie, w przypadku Biblii, jest on desygnatem książki. Problem wyłania się wraz z jej określeniem jako księgi świętej.

Osobom, które biorą do swej ręki Biblię, jej specyficzna „konsekracja" nie musi być wcale koniecznie narzucającą się. W księgarni Biblia zostaje zanurzona w morzu innych książek, stając się przedmiotem detalicznej sprzedaży, produktem marketingowym czy też tylko pozycją o jakiejś cenie. Podczas zgromadzenia liturgicznego ta sama księga Biblii jakby uzyskiwała nową wartość. Jest rozpoznawana jako Boże słowo i z tego powodu doznaje oznak szacunku poprzez pocałunek, okadzenie czy wyeksponowanie jej na „tronie" sytuującym ją w pozycji analogicznej (co nie znaczy identycznej, o czym będzie mowa w trzecim paragrafie) do Eucharystii. Nierzadko też księgą Pisma Świętego udziela się błogosławieństwa po odczytaniu z niej Ewangelii czy na zakończenie nabożeństwa słowa Bożego. W tym kontekście liturgicznym Biblia jest nie tylko przedmiotem wykorzystywanym w liturgii, lecz również zostaje włączona w sferę kultu. I trzecie miejsce, w którym ta sama księga Biblii może się znaleźć z powodu swoich walorów, np. artystycznych – w muzeum (pomyślmy chociażby o *Biblii Gutenberga*, której jedyny egzemplarz w Polsce eksponuje w swoich zbiorach Muzeum Diecezjalne w Pelplinie). Pismo Święte zostaje umieszczone w oszklonej gablocie, zabezpieczone odpowiednimi systemami alarmowymi, otwarte na stronach zachwycających pięknem swych miniatur czy zdradzających sekrety pierwszej techniki drukarskiej. Biblia przekształca się w dzieło sztuki, podziwiane jak inne eksponaty muzealne, pożądane jak inne drogocenne przedmioty sprzedawane na aukcjach (w tym wypadku często tylko po to, żeby zostać zamknięte w sejfie kolekcjonera lub w banku).

We wszystkich opisanych wyżej przypadkach chodzi o tę samą Biblię, która – w zależności od sytuacji – będzie produktem handlowym, przedmiotem kultycznym lub dziełem sztuki. W tych trzech wypadkach tylko w kontekście liturgicznym Biblia zostaje rozpoznana (przynajmniej zewnętrznie) jako „Pismo Święte". Czyżby zatem Biblia stawała się księgą świętą dopiero w wyniku

uznania jej za taką przez osoby z nią stykające się? Wniosek prowizoryczny i dyskusyjny, chociaż wskazujący na świętość Biblii jako pewną kategorię względną, relacyjną i sytuacyjną, a nie absolutną, materialną i istotową.

Gdyby jednak spojrzeć na kwestię świętości od strony samej Biblii, to rozróżniając między formą (papier, książka) i treścią (to, co zapisane, tekst niosący znaczenie), wówczas świętość mogłaby zostać odniesiona do dwóch różnych rzeczywistości. Traktowanie Biblii jako dosłownie przedmiotu świętego miało miejsce w judaizmie, gdzie panowało przekonanie, że „wszelkie Pisma brudzą ręce" (*Jad* III, 5c)[2]. Chodziło w tym wypadku o rytualną świętość: powstanie i stosowanie tego rodzaju „świętych" egzemplarzy następowało zgodnie z rytualnymi przepisami świętości. Takie postępowanie miało swoje źródło w środowisku świątynnym, gdzie znajdowały się obowiązujące, wzorcowe Pisma (chodziło przede wszystkim o Torę), będące z rytualnego punktu widzenia dostępne tylko tym, którzy byli upoważnieni do wchodzenia w ten święty obszar. Takie traktowanie Pisma Świętego było w znacznej mierze wyrazem kapłańskiej praktyki monopolistycznej w rozpoznawaniu i kontrolowaniu Pism cieszących się autorytetem. Gdy autorytet kapłański zostanie zastąpiony autorytetem rabinackim, stopień świętości zostanie tak dalece obniżony, że również świecki człowiek będzie mógł wejść w posiadanie „świętych ksiąg"[3].

Mimo oznak szacunku dla księgi Biblii w ramach liturgii, jest zrozumiałe, że owa rewerencja nie bierze się ze względu na materię Pisma Świętego (ta a nie inna książka), lecz tylko z powodu charakteru i treści pisma w nim zawartego. Przypisywanie treści Biblii decydującego znaczenia w postrzeganiu jej jako księgi świętej charakterystyczne jest dla introdukcji biblijnych zajmujących się kwestią natchnienia. Jednym ze skutków natchnienia jest „świętość Biblii albo moralna szlachetność, rozumiana jako zgodność z prawem moralnym sądu autora natchnionego o czynach, słowach i uczuciach osób, które opisuje"[4]. Powyższa definicja świętości Biblii akcentuje prawość tekstów

---

[2] H. M u s z y ń s k i, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, red. J. Szlaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 61. Szerzej kwestię świętości pism w judaizmie ujmuje J. Maier: *Między Starym i Nowym Testamentem*, Myśl teologiczna 36, Kraków 2002, s. 7-18.

[3] M a i e r, *Między Starym i Nowym Testamentem*, s. 17. Podobne materialne traktowanie świętości Biblii ze względów ideologicznych ma miejsce i dzisiaj, kiedy nierzadko zakupiony egzemplarz Pisma Świętego „ląduje" na półce, stając się swego rodzaju przedmiotem magicznym w domu, szczególnie przydatnym przy okazji kolędy.

[4] J. K u d a s i e w i c z, *Teologiczno-praktyczny wstęp do Pisma świętego*, Lublin 1995, s. 43. Omówienie świętości Biblii, zawarte w tym wstępie, stanowi skrót rozdziału poświęcone-

biblijnych, nawet gdy te opisują postawy i czyny negatywne. Pismo Święte „nigdy jednak nie pochwala zła i nie gani dobra. Biblia jest jak słońce: oświeca różne rzeczy, dobre i złe, piękne i brzydkie, sama jednak pozostaje czysta”[5]. W perspektywie Bożej pedagogii – zniżającej się do człowieka i rozwojowej – „postępowanie ludzi Biblii jest dla nas pouczeniem i przestrogą: święte postępowanie – pouczeniem i wzorem, grzech zaś przestrogą i upomnieniem”[6].

Apologetyczne ujęcie świętości Biblii pozornie tylko moment jej „konsekracji” łączy z uzasadnieniem czy obroną prawości moralnej tekstu biblijnego. Ks. Kudasiewicz zauważa, że punktem odniesienia dla oceny moralnej Biblii jest sam „Bóg, który jest świętością ze swej istoty”[7]. To zdanie winno stanowić punkt wyjścia dla weryfikacji znaczenia terminu „Pismo Święte”. Nie znaczy to wcale, że wcześniejsza prezentacja różnego postrzegania świętości Biblii była tylko prowokacją intelektualną. Pokazała ona, że zdanie: „Biblia jest księgą świętą”, nie może być traktowane jednoznacznie (w tym również dosłownie) ze względu na różnorodność kategorii świętości, w jakie można wpisać, a przez to też w jakiś sposób zredukować, Pismo Święte. Jeśli zatem w tym kontekście przejdzie się do stwierdzenia, że jakaś rzeczywistość, w tym również Biblia, jest święta nie ze względu na pochodzenie tej jakości z jej istoty, lecz z powodu jej relacji ze świętością Boga, wówczas wyrażenie „Pismo Święte” należy wpisać do kategorii językowej symbolu. Znaczenie Biblii jako księgi świętej wymaga zatem uwzględnienia specyfiki języka symbolicznego[8].

Symbol przynależy do kategorii znaków. Jest zatem rzeczywistością percepcyjną, która swoją formą odsyła do innego przedmiotu, który nie jest wizualny. W strukturze symbolu następuje połączenie tego, co widzialne, dotykalne, dające się zmierzyć, z tym, co jest nieuchwytne, często tajemnicze.

---

go temu zagadnieniu w książce tegoż samego autora: *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987, s. 62-95. Klucz hermeneutyczny dla odczytania świętości Biblii, zastosowany przez ks. prof. Kudasiewicza, przejmuje A. Paciorek (*Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Academica 17, Tarnów 2003, s. 68-70).

[5] K u d a s i e w i c z, *Biblia, historia, nauka*, s. 95.

[6] T e n ż e, *Teologiczno-praktyczny wstęp*, s. 51.

[7] T e n ż e, *Biblia, historia, nauka*, s. 68.

[8] W literaturze polskiej specyfikę symbolu biblijnego omawia szczegółowo K. Bardski: *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, RSB 16, Warszawa 2004, s. 65-86 (autor zestawia również bibliografię polsko- i obcojęzyczną). Ważny jest również artykuł J. Tischnera *Hermeneutyka. Zagadnienie języka i zagadnienie interpretacji dzieł językowych* („W drodze” 8(1980), nr 9, s. 23-30), który proponuje bardziej egzystencjalny klucz interpretacyjny dla języka symbolicznego Biblii.

W przeciwieństwie jednak do znaku, symbol kryje w sobie więcej treści, niż wskazuje na to jego postać zewnętrzna. Pozostaje przy tym w jakimś stopniu nieokreślony, gdyż dopuszcza różne możliwości interpretacji. Z tego też powodu symbol coś oznacza, gdy staje wobec niego człowiek, który w tym symbolu spotka się z rzeczywistością przez niego przybliżoną czy zasugerowaną. Potencjalność symbolu otwarta na wieloznaczność nie zależy tylko od umiejętności interpretacyjnych jego odbiorcy. Kluczową bowiem sprawą dla konstrukcji symbolicznej jest relacja, jaka zachodzi między symbolem a rzeczą przez niego symbolizowaną[9]. Istotą symbolu jest jego uczestnictwo w obecności i sile rzeczywistości symbolizowanej. Symbol nie staje między odbiorcą a symbolizowanym, gdyż go odbiorcy zapośrednicza. Wprawdzie symbol nie wyczerpuje ani nie wyraża w pełni symbolizowanego, lecz pozostaje z nim tak wewnętrznie związany, że staje się miejscem spotkania z nim[10].

Jeśli zatem „Pismo Święte” – czy to jako przedmiot, czy to jako wyrażenie literackie – ma walor symboliczny, to analiza jego struktury symbolicznej wymaga ustalenia kontekstu, który wskazałby rzeczywistość symbolizowaną przez ten symbol. Objawia go przywołany na początku artykułu synonim analizowanego symbolu: „Pismo Święte jest Bożym słowem”. Zbadanie relacji zachodzącej między symbolem (Pismo Święte) a symbolizowanym (Boże słowo) przebiegać będzie dwutorowo, jako że chodzi o symbol złożony: „Pismo”, które jest „święte”. Wpierw określony zostanie związek Bożego słowa z Biblią jako „pismem”, a następnie z Biblią jako symbolem „świętości”.

II. PISMO ŚWIĘTE A OBJAWIENIE BOŻE

Tradycyjna formuła, że „Pismo Święte jest słowem Bożym”, pozostaje złożona i wielopłaszczyznowa. Wyjaśnienia wymaga nie tylko relacja między podmiotem i orzecznikiem tego zdania, ale jeszcze bardziej ukazanie sensu terminu „słowo Boże”. R. F. Collins w *Katolickim komentarzu biblijnym* uznaje, iż „mimo uświęcenia przez tradycję, zwrot «słowo Boże» nie powinien być stosowany do Pisma świętego bez dalszej refleksji hermeneutycznej. Istotnie rozjaśnia on Boże pochodzenie przekazu biblijnego i wyraża jego realność i siłę. [...] Skoro słowa zawarte w Piśmie świętym są słowami ludz-

[9] Por. B a r d s k i, *Pokarm i napój miłości*, s. 68-69.

[10] Por. S. M. S c h n e i d e r s, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Collegeville 1999^2, s. 35-36.

kimi (tylko w takiej formie są nam dostępne), «słowo Boże» jest z pewnością wyrażeniem analogicznym. Należy starannie rozróżnić wyrażenie biblijne i samoobjawienie Boga samo w sobie, nawet w przypadku wyroczni prorockich. Z teologicznego punktu widzenia bezpieczniej jest stwierdzić, że Pismo święte jest *świadkiem* słowa Bożego"[11]. Przytoczona opinia, skondensowana w swej treści, Pismo Święte, określone mianem „wyrażenia biblijnego", czyni częścią Bożego słowa, które utożsamia z „samoobjawieniem się Boga". Collins postuluje zatem, by Pismo Święte jako „świadek Bożego słowa" było sytuowane w kontekście Objawienia Bożego.

Dla Izraela, do „którego Słowo najpierw zostało zwrócone, ale nade wszystko go ukształtowało, uformowało"[12], Boże słowo nie było postrzegane wyłącznie jako narzędzie komunikacji. Obok waloru informacyjnego (noetycznego) hebrajskie *dābār* niosło w sobie moment performatywny (dynamiczny): nie tylko informowało, stwierdzało, ale również działało, zmieniało rzeczywistość. Z tego też powodu, jak zauważa Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, „ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone, tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach, słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę"[13]. W ekonomii Objawienia słowa i czyny pozostają ze sobą ściśle powiązane, tak że słowo interpretuje wydarzenie, ale zarazem przez to wydarzenie się wypowiada. Wyrażenie „Boże słowo" nie jest tylko antropomorfizmem, przypisującym Bogu cechy czysto ludzkie, nieadekwatne do Bytu absolutnego, jakim jest Bóg[14]. O wiele poprawniejsza będzie kategoria metafory: termin „słowo Boże" nie tyle chce powiedzieć, że Bóg mówi na sposób ludzki, ile raczej podkreśla, że słowo w perspektywie Bożego Objawienia staje się pośrednikiem spotkania z Bogiem. Boże Słowo przekracza wymiar czysto noetyczny, gdyż ustanawia relację międzyosobową, stając się w ten sposób wyrazem daru, jaki Bóg czyni z siebie samego wobec człowieka. Bóg mówiąc, udziela się: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli (por. Ef 1, 9) [...]. Przez to objawienie niewidzialny Bóg (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi

[11] *Natchnienie biblijne*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown i in., red. wyd. pol. W. Chrostowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2001, s. 1588.

[12] L. B o u y e r, *Syn Przedwieczny*, tł. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 1994, s. 48.

[13] KO 2 (cytaty dokumentów *Vaticanum* II za nowym polskim tłumaczeniem: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002).

[14] Taki wniosek pojawia się u S. M. Schneidersa (*The Revelatory Text*, s. 27-28).

jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14 n.) i przestaje z nimi (por. Ba 3, 38), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą” (KO 2). Tę wspólnotę z Bogiem odkrywa biblijny Izrael w swojej historii, która jest „adwentem Boga żywego w znaku Jego Słów”[15]. Dar Bożego Słowa – Objawienia osiąga swój punkt kulminacyjny we Wcieleniu Słowa: „przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, ludzie mają przystęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). [...] Chrystus jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia” (KO 2). W Jezusie Chrystusie wypełnia się w sposób najpełniejszy sens, jaki był wpisany w hebrajskie „słowo”. Chrystus bowiem nie tylko mówi Boże słowo – On sam jest Bożym Słowem. „Tylko On sam jest objawieniem, objawionym i objawiającym”[16]. Słowo, którym jest Jezus, objawia tajemnicę Bożej woli, a równocześnie ją wypełnia, udzielając siebie i otwierając dostęp do życiodajnej wspólnoty z Bogiem w Duchu Świętym.

Jezus Chrystus nie jest Pełnią tylko objawienia historycznego, które było zarazem nadprzyrodzone. Autor Listu do Hebrajczyków mówiąc o objawieniu się Boga przez Słowo, którym jest Jezus, sygnalizuje jeszcze jedną drogę ekonomii Objawienia: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców naszych przez proroków, a w tych ostatnich dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat” (Hbr 1, 1-2). W Jezusie Chrystusie kulminuje jeszcze jedno słowo Boga – objawienie naturalne (kosmiczne) – jako w Tym, przez którego świat został stworzony i któremu został powierzony jako dziedzictwo. Nie jest to droga alternatywna dla objawienia historycznego, lecz jako wymagająca również „słowa rozświetlającego zawartą w niej tajemnicę” (KO 2), odnajduje swój sens w słowach i czynach, poprzez które Bóg wszedł w historię człowieka. W świetle tekstów biblijnych odkrywających Boga poprzez wspaniałość natury zauważa się, że porządek stworzenia i porządek zbawienia wzajemnie się dopełniają. Izraelici wyznają wiarę w Boga Stwórcę wychodząc z doświadczenia Boga jako Zbawcy, by następnie odkrywszy wielkość Bożego działania w naturze, rozpoznać w Bogu Pana histo-

---

[15] B. F o r t e, *La parola di Dio nella Sacra Scrittura e nei libri sacri delle altre religioni*, w: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso della Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, sett. 1999)*, Atti e documenti 11, Città del Vaticano 2001, s. 107.

[16] Tamże, s. 108.

rii[17]. Samo objawienie naturalne jest jednak ograniczone. Wprawdzie klasyczny tekst Pawłowy z Rz 1, 19-21, odwołujący się do Mdr 13, 1-9, potwierdza rolę natury w poznaniu Boga: „albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty, wiekuista Jego potęga oraz bóstwo, stają się widzialne dla umysłu poprzez Jego dzieła” (w. 20). Jednak bezpośredni kontekst tego sformułowania widzi w objawieniu kosmicznym przede wszystkim drogę do odrzucenia tego, co w kulcie idolatrycznym pretendowało do miana bóstwa (por. Rz 1, 21-26). Zestawiając ze sobą objawienie naturalne i historyczne zauważa się nie tylko ich korespondencję. W istocie bowiem zachodzi między nimi poważna różnica, która nie zawiera się tylko w ich różnej modalności. Kluczową dla objawienia historycznego jest inicjatywa Boga („spodobało się Bogu”, KO 2), który pragnie nie tylko „dać o sobie wieczne świadectwo w rzeczach stworzonych”, lecz przede wszystkim „zamierza otworzyć drogę zbawienia wiecznego” (KO 3). To poprzez objawienie historyczne, wypełnione ostatecznie w Osobie Jezusa Chrystusa, Bóg potwierdza zawartość objawienia naturalnego, a przekraczając zarazem jego ograniczenia, wprowadza w tajemnicę swojej miłości[18].

Referentem terminu „Boże słowo” jest zatem rzeczywistość o wiele szersza niż tylko „Pismo Święte”. Słowem Bożym jest przede wszystkim sam Jezus Chrystus. W Nim inne formy Bożego objawienia – historycznego i naturalnego – znajdują swój sens i wypełnienie. W ten sposób Objawienie nie jest kwestią przekazu określonych prawd o Bogu. W Jezusie Chrystusie ma ono charakter osobowy, gdyż to On jest absolutnym objawieniem Boga o Bogu i Jego zamysłu wobec człowieka. W Jezusie Bóg jest objawicielem i tym, co objawione. Dlatego też prawda Objawienia nabiera sensu tylko w odniesieniu do Osoby Chrystusa[19].

W Jezusie Chrystusie odsłania się, obok charakteru personalistycznego, również wymiar dialogiczny Objawienia. Jeżeli „Bóg mówi”, to równocześnie oczekuje odpowiedzi. Jest nią nie tylko „posłuszeństwo wiary” (por. KO 5). Wiara rodzi potrzebę dawania świadectwa o osobistym doświadczeniu Bożego Objawienia. Słowa św. Jana, otwierające Konstytucję *Dei Verbum*, odsłaniają ostateczny cel tekstualizacji Bożego słowa: „Oznajmiamy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – cośmy ujrzeli i usłyszeli,

---

[17] To wzajemne przenikanie się natury i historii jako komplementarnych dróg Objawienia Bożego widać przede wszystkim u Deutero-Izajasza.

[18] Por. F o r t e, *La parola di Dio*, s. 113.

[19] Por. Ch. T h e o b a l d, *Komunikacja Słowa Bożego*: *Dei Verbum*, w: *Historia dogmatów*. IV. *Słowo zbawienia*, red. B. Sesboüé, tł. P. Rak, Kraków 2003, s. 454.

oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem” (1 J 1, 2 n.). Spisanie Bożego słowa jest konsekwencją intencji, jaka towarzyszy Bogu w Jego samodarowaniu się światu. Wspólnota życia i miłości z Bogiem, objawiona historycznie, staje się w ten sposób rzeczywistością, do której Bóg zaprasza w każdym czasie i miejscu. Dzieje się to poprzez słowo ludzkie, które zapisuje świadectwo spotkania człowieka ze słowem Bożym wypowiadanym w różnym czasie i na różne sposoby, a ostatecznie wypowiedzianym w Chrystusie (por. Hbr 1, 1). Biblia nie jest jeszcze jedną drogą Objawienia Bożego, lecz stanowi świadectwo Objawienia; nie jest Objawieniem, tylko jawi się jako objawiająca Boga; nie jest objawiona, ale Objawienie zawiera, poświadcza, komunikuje i interpretuje[20].

III. PISMO ŚWIĘTE SAKRAMENTEM BOŻEGO SŁOWA

Relacja między Pismem świętym i Bożym słowem wynika nie tylko z faktu, że Biblia przynosi pisemne świadectwo Objawienia Bożego. Związek ten jest definiowany przez przydawkę analizowanego wyrażenia – „święty”. Tekst Biblii jest święty ze względu na Boga, bo tylko Bóg jest święty[21]. Świętość Boga może być postrzegana w kategorii statycznej i dynamicznej[22]. Ten pierwszy moment eksponuje opowiadanie o powołaniu Izajasza (Iz 6, 1-13), gdzie świętość stanowi o absolutnej odrębności i inności Boga od świata, istotowo i moralnie, co później stanie się jedną z charakterystyk teologii deuteronomistycznej. Aspekt dynamiczny świętości Boga podkreśla natomiast Ezechiel, a wraz z nim cała tradycja kapłańska: jeśli Bóg działa ze względu na swoją świętość, to rezultatem nie jest Jego odseparowanie się od grzeszne-

[20] Z tego też powodu nie do zaakceptowania jest zasada *sola scriptura*. Boże słowo ze swej wewnętrznej struktury przekracza to, co zapisane jest w Piśmie Świętym. Jako uprzywilejowany i miarodajny świadek Objawienia otwiera się, poprzez swoją strukturę personalistyczno-dialogiczną, ku Bogu i ku człowiekowi. Tę relację między Objawieniem i Pismem Świętym akcentuje bardzo mocno J. Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI, o czym pisze G. Bachanek (*Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „Verbum Vitae” 7(2005), s. 215-229), dokumentując szczegółowo swoje obserwacje fragmentami prac niemieckiego teologa.

[21] Zob. A. M. A r t o l a, *La Bibbia, parola di Dio*, w: *Bibbia e parola di Dio*, red. A. M. Artola, J. M. Sánchez Caro, Introduzione allo studio della Bibbia 2, Brescia 1994, s. 44.

[22] Por. E. R e g e v, *Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomic Static Holiness*, VT 51(2001), s. 243-261.

go Izraela, lecz obdarowanie go i wprowadzenie w sferę swojej świętości (por. Ez 20, 44; 36, 22-23). W przypadku Biblii nie można mówić o świętości w wymiarze statycznym, gdyż jako pismo (księga) zawiera wprawdzie słowo Boże, ale zachowuje przy tym wszelkie cechy dzieła ludzkiego. Charakter symboliczny Pisma Świętego wymaga zatem analizy aspektu dynamicznego świętości. W jaki sposób następuje konsekracja Biblii, tak że uczestniczy ona w świętości Boga? Czy jest ona tylko medium umożliwiającym spotkanie ze świętym Bogiem, czy też tę świętość komunikuje? Tymi pytaniami podnosi się ostatecznie kwestię charakteru sakramentalnego Pisma Świętego.

Opinie teologów o sakramentalnym walorze Biblii są podzielone. Wychodząc od stanowiska negującego, można przytoczyć zdanie Cz. S. Bartnika, który kontestując polskich teologów widzących w Piśmie Świętym rodzaj sakramentu, stwierdza, że „sakrament nie jest czystą abstrakcją, ideą i wydarzeniem samego słowa skrypturystycznego, zacieśnionego do jakieś «literatury religijnej» czy «opisanej pamiątki Paschy». Jest on żywy i ma odniesienie do całego człowieka, który składa się z duszy i ciała, i jest odwzorowaniem Jezusa Chrystusa, który jest człowiekiem (ciałem) i Bogiem-Duchem”[23]. Powyższa opinia zdaje się zakładać, iż uznanie Pisma Świętego za sakrament byłoby zredukowaniem samego sakramentu do kategorii słowa. Wśród biblistów podobny argument pojawił się u L. Alonso Schökela, który odmówił Biblii struktury sakramentalnej ze względu na brak „pewnej rzeczywistości ziemskiej, która działa symbolicznie”[24]. Na przeciwległym biegunie znajduje się stanowisko K. Rahnera, który podkreśla, iż do istoty sakramentu należy właśnie słowo, zaś materia odgrywa drugorzędną rolę[25]. Powyższe, przeciwstawne opinie odwołują się do struktury sakramentu, która postrzegana jest w tym wypadku w perspektywie materii i formy. Inną drogę, przemawiającą za sakramentalnością Pisma Świętego, zaproponował J. Ratzinger, dla którego decydująca jest wewnętrzna struktura słowa jako *typoi – sacramentum futuri*[26]. Jego rozumienie sakramentu opiera się na typologicznym wykładzie Pisma Świętego, którego teksty, odczytywane od i ku przyszłości, wskazują

---

[23] *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 599. Wśród polskich zwolenników sakramentalnego charakteru słowa Bożego autor wymienia: L. Baltera, K. Góźdźa, S. Rabieja i J. Szymika.

[24] *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tł. A. Malewski, Kraków 1983 (oryg. hiszp. 1965), s. 284.

[25] K. Rahner, H. Vorgrimmler, *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 419.

[26] Powyższy opis stanowiska Ratzingera ukazuje artykuł G. Bachanka *Sakramentalna struktura Słowa Bożego* (s. 217-219).

na Chrystusa. Biblijne słowo jest zatem sakramentalne ze względu na Chrystusa, który sam jest sakramentem. Konsekracja słowa dokonywałaby się w Chrystusie, który jest Pełnią Bożego Słowa. W podobny, relacyjny, sposób charakter sakramentalny Pisma Świętego wyprowadza nieżyjący już polski teolog L. Kuc. Nie mówi on o słowie sakramentalnym, lecz o „sakramentalnej posłudze słowa”[27]. Posługa słowa czerpałaby swoją niezawodną skuteczność ze zbawczego pośrednictwa Kościoła. Podstawowym elementem funkcjonowania Kościoła jako sakramentu zbawienia jest posługa słowa – znak i źródło łaski.

Powyższy zapis dyskusji nad sakramentalnością Pisma Świętego, mimo że nie pretenduje do zaprezentowania wszystkich głosów i argumentów, odsłania dwa podstawowe punkty tego sporu. Pierwszym jest struktura sakramentu: odnalezienie jej w Piśmie Świętym pozwoliłoby na uznanie jej waloru sakramentalnego. Drugim jest moment konsekracji Pisma Świętego: porzucając zewnętrzny ogląd Pisma Świętego w perspektywie konstrukcji sakramentu, poszukuje się czynnika, który uświęcałby słowo Biblii. Analiza tych dwóch problemów, przy odwołaniu się do dokumentów Kościoła, pozwoli na jeszcze inną propozycję w podjętym zagadnieniu świętości Biblii.

Wyjaśnienia wymaga najpierw definicja sakramentu i jego struktury. Sam termin *sacramentum* pojawił się później niż same sakramenty. Po raz pierwszy zastosowano go w II wieku w kościołach północnej Afryki na określenie „Pisma świętego jako tajemnicy życia Chrystusa”[28]. Wybór słowa „sakrament” nie był przypadkowy. Miał on tłumaczyć grecki termin *mysterion* („tajemnica”), używany dotąd w stosunku do gestów identyfikowanych później jako sakramentalne. Łacińskie *sacramentum* – termin oznaczający jakiś uświęcony gest związany z zaangażowaniem prawnym – w kontekście waloru sakramentalnego Biblii wyrażał „święte zaangażowanie się Boga w stosunku do świata, Jego przymierze w Jezusie Chrystusie”. Pierwotnie zatem tajemnice sakramentalne były wiązane z Pismem i Chrystusem, by później stopniowo być identyfikowane z gestami rytualnymi aktualizującymi tajemnicę zbawienia. Samo ustalenie „kanonicznej” listy sakramentów było procesem rozciągniętym w czasie, zaś właściwe prawne porządkowanie tej dziedziny zaczęło się dopiero w XII wieku[29]. W okresie patrystycznym sakramentalne rozu-

[27] *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997, s. 204-206.

[28] H. B o u r g e o i s, *Świadectwo dawnego Kościoła: ekonomia zbawienia*, w: *Historia dogmatów*. III. *Znaki zbawienia*, red. B. Sesboüé, tł. P. Rak, Kraków 2001, s. 30.

[29] Por. B o u r g e o i s, *Świadectwo dawnego Kościoła*, s. 44-46; B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. II, s. 620-621.

mienie Biblii było wynikiem utożsamienia tekstu Pisma Świętego z Osobą Chrystusa. K. Bardski, w swoim studium interpretacji alegorycznej w Kościele wczesnochrześcijańskim i średniowiecznym, analizuje kluczowe dla charakteru sakramentalnego Biblii zdanie: „prawdziwie ciałem Chrystusa i krwią Jego jest tekst Pisma świętego". Zostało ono wypowiedziane przez św. Hieronima za Orygenesem, a podjęte następnie przez wielu innych teologów starożytności i średniowiecza[30]. Zdaniem Orygenesa, podobnie jak Chrystus – Odwieczne Słowo Ojca, w tajemnicy Wcielenia ukrył swoje Bóstwo pod zasłoną Ciała, tak w Słowie Bożym kryje się pod zasłoną tekstu. Chodzi tu precyzyjniej o sens duchowy Biblii, który jest jakby tajemnicą Bóstwa ukrytą w literze tekstu. W konsekwencji Aleksandryjczyk, a za nim Hieronim, podkreślają, iż tę samą troskę, jaką okazują chrześcijanie nawet najmniejszym cząstkom postaci eucharystycznych, winni odnosić do słów Biblii. Jest to jedyny przypadek w historii egzegezy alegorystycznej, uważa K. Bardski, kiedy to nastąpiło odwrócenie konwencjonalnego mechanizmu symbolizmu ponaddosłownego: to nie Ciało i Krew symbolizują Słowo Boże, ale Słowo Boże symbolizuje Ciało i Krew Chrystusa. Zatem w przypadku Eucharystii, jak i Pisma Świętego chodziłoby o tę samą obecność Chrystusa, jakkolwiek pod różnymi znakami.

W świetle pierwotnego zastosowania terminu „sakrament" wynika, iż odnoszenie go do Pisma Świętego było związane z charakterem tego słowa, które nie tylko wyrażało tajemnicę (*sacramentum*) Chrystusa, ale było postrzegane jako symbol Jego Ciała, porównywany z Jego postaciami eucharystycznymi. Ten związek Pisma Świętego i Eucharystii będzie kluczowy dla wypowiedzi Soboru Watykańskiego II o sakramentalnym walorze słowa biblijnego. Drugi wniosek, równie istotny dla *Vaticanum* II, zawiera się w chrystologicznym spojrzeniu na Pismo Święte w okresie patrystycznym, czego najdobitniejszym wyrazem było zdanie św. Hieronima: „Nieznajomość Pisma świętego jest nieznajomością Chrystusa" (*Comm. in Is*, prol.). Ta perspektywa pozwala również na pewną rewizję struktury sakramentalnej w pierwotnym Kościele, który w swoim języku sakramentalnym, zanim zaczął rozróżniać materię i formę sakramentu (tę kwestię uporządkował dopiero św. Tomasz), łączył go zawsze z Osobą Jezusa Chrystusa. W ten sposób sakrament był przeżywany

[30] B a r d s k i, *Pokarm i napój miłości*, s. 224-229. Tę myśl Hieronima, z *Tract. in Ps 147*, podjęli Pseudo-Hieronim, Heteriusz z Osmy, Beatus z Liébany, Piotr Abelard. H. Bourgeois poszerza tę listę jeszcze o Paschazego Radberta (*Świadectwo dawnego Kościoła*, s. 44). Prezentowana powyżej opinia patrystyczna o Piśmie Świętym jako sakramencie Chrystusa idzie za spostrzeżeniami poczynionymi przez biblistę warszawskiego.

jako wydarzenie osobowe i dialogiczne. Mówiąc zatem o strukturze sakramentalnej, nie można zawęzić pola widzenia tylko do zagadnienia materii i formy – rozróżnienia tego zresztą zaniechał nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego*, lecz trzeba również Biblię sytuować wewnątrz koncepcji personalistyczno-dialogicznej sakramentu, budowanej na relacji między Chrystusem/szafarzem *in persona Christi* i osobą będącą aktywnym adresatem czynności sakramentalnej[31].

Powyższe elementy znalazły swój wyraz w dokumentach ostatniego Soboru, który o charakterze sakramentalnym Pisma Świętego mówi w kontekście liturgii, szczególnie w związku z Eucharystią. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* podkreśla wieloraką obecność Chrystusa w akcji liturgicznej Kościoła:

> Aby urzeczywistnić tak wielkie dzieło, Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej tak w osobie celebrującego, gdyż „Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów", jak zwłaszcza (*tum maxime*) pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny swoją mocą w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia. Jest obecny, gdy Kościół się modli i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: „Gdzie są dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośród nich" (Mt 18, 20) (KL 7).

Kwestię obecności Chrystusa w Piśmie Świętym w kontekście liturgii podejmuje też *Dei Verbum*:

> Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego, i podaje wiernym (KO 21).

Pierwszy z tekstów wprawdzie nie czyni aluzji do sakramentalności Pisma Świętego, lecz w zestawieniu z encykliką Piusa XII *Mediator Dei* (1947), z której wypowiedź soborowa czerpała inspirację, okazuje się być *novum* w teologii sakramentalnej. Dotąd bowiem dokumenty Kościoła, w tym i *Mediator Dei*, omawiające różne formy obecności Chrystusa w liturgii, nie wspominały Pisma Świętego[32]. Tekst Konstytucji zwraca uwagę na charakter

[31] Por. B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. II, s. 595-596.

[32] S. C z e r w i k, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Sobór Watykański II*, s. 35.

dynamiczny i eklezjalny tej obecności Chrystusa w słowie Pisma: ma ona miejsce, „gdy w Kościele czyta się Pismo Święte”. Zatem sakramentalny charakter uzyskiwałaby Biblia wewnątrz czynności liturgicznej Kościoła, sama stając się źródłem wydarzenia zbawczego: wówczas „On (Chrystus) przemawia”. Drugi z tekstów zwraca większą uwagę na wymiar sakramentalny tej obecności, co eksponuje zestawienie Pisma Świętego i eucharystycznych Postaci jako odbierających tę samą cześć w Kościele. Myśl ta wywołała pewne nieporozumienie w dyskusji posoborowej, dlatego też Papieska Komisja do Interpretacji Dekretów Soboru Watykańskiego II doprecyzowała, iż „należy oddawać cześć świętym Pismom, jak i Ciału Pana, w sposób czy z powodu jednak różnego”[33]. Tę różnicę w kontekście czynności liturgicznych w całej rozciągłości ukazał dokument wprowadzający nowy lekcjonarz czytań mszalnych *Ordo lectionum Missae* z dnia 21.01.1981 roku. Nowe *Ordo* w *Praenotanda* (nr 3-4, EB 779-780) podkreśla, iż dopiero czynność liturgiczna Kościoła, która naturalnie „opiera się na słowie Bożym i bierze z niego siłę, [...] ubogaca samo słowo nową skuteczną interpretacją”. W ramach czynności liturgicznej Pismo Święte nie jest tylko interpretacją celebrowanego wydarzenia zbawienia, lecz „przywołując i komentując ekonomię i dar zbawienia”, przemienia liturgię w „stałą, pełną i skuteczną celebrację Bożego słowa”. Słowo Pisma w liturgii otrzymuje swoją największą skuteczność dzięki Chrystusowi, „który zawsze obecny w swoim słowie”, w celebracji liturgicznej „aktualizuje swoje misterium zbawienia, uświęca ludzi i oddaje Ojcu doskonały kult”.

Powyższe dokumenty Kościoła zdają się zatem stwierdzać, iż Biblia jest rzeczywiście „Pismem Świętym” wewnątrz czynności kultycznej Kościoła[34] i tylko w tym kontekście można by mówić o jego charakterze sakramentalnym. Pismo Święte przygotowuje bowiem sprawowanie sakramentu, zaś jego celebracja to słowo aktualizuje. W liturgii urzeczywistnia się misterium paschalne Chrystusa, dzięki któremu słowo Pisma staje się środkiem uświęcenia i napełnia chwałą[35]. W ten sposób otrzymuje się jeszcze jedną próbę wyjaśnienia sakramentalności Pisma Świętego, którą można by nazwać „funkcjonalną”: słowo biblijne ma charakter sakramentalny ze względu na liturgię (sakramenty) Kościoła. W konsekwencji jednak dochodzi do niebezpieczeństwa

---

[33] Odpowiedź z dnia 5.02.1968 (EB 710).

[34] Ku tej opinii skłaniają się: J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako księga ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, s. 256; S. Haręzga, *Biblia w Kościele*, Biblioteka „Horyzontów Wiary”, Kraków 1998, s. 56.

[35] Por. Haręzga, *Biblia w Kościele*, s. 56.

zredukowania skuteczności Bożego słowa tylko wobec tych osób, które stają się jego słuchaczami, dodać trzeba wierzącymi, we wspólnocie Kościoła, która w jedności z Chrystusem sprawuje czynność liturgiczną. Takie stanowisko pojawia się nie tylko wśród teologów[36], ale również znajduje swoje echo w cytowanym wcześniej *Ordo* w numerze 9 *Praenotanda* (EB 785). Dokument ten jednak poszerza perspektywę chrystologiczno-liturgiczną o wymiar pneumatologiczny – ostatecznie decydujący o skuteczności słowa Pisma: „Słowo Boże, stale głoszone w liturgii, jest żywe i skuteczne (Hbr 4, 12), dzięki mocy Ducha Świętego”. To pod działaniem Ducha Świętego, „pod Jego natchnieniem i z Jego pomocą, Słowo Boże staje się fundamentem czynności liturgicznej, normą i wsparciem (*subsidium*) całego życia”. Zatem zbawcze, sakramentalne działanie Pisma Świętego wynikałoby nie tylko z jego jedności z Chrystusem – Odwiecznym Słowem Ojca, który w ramach akcji liturgicznej wypowiada i daruje Siebie wspólnocie wierzących. Istotną rolę odgrywa działanie Ducha Świętego, dzięki któremu „żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, doprowadza wierzących do całej prawdy i sprawia, że słowo Chrystusa przebywa w nich obficie (por. Kol 3, 16)” (KO 8). Dzięki Duchowi Świętemu słowo Boże nie jest słowem przeszłości, lecz ciągle żywym i aktualnym.

IV. ŚWIĘTOŚĆ BIBLII W PERSPEKTYWIE TEOLOGII NARRACYJNEJ

Charakter sakramentalny Pisma Świętego objawia się wewnątrz liturgii Kościoła, która aktualizuje zbawczą wolę Boga Ojca w działaniu Chrystusa mocą Ducha Świętego. Przy takim stanowisku rodzi się szereg pytań. Czy poza czynnością liturgiczną Pismo Święte traci swój walor zbawczy, wskutek czego jego działanie zawęża się do objawienia tajemnicy Boga, ale już nie prowadzi do wspólnoty z Bogiem (por. KO 2)? Czy prywatna lektura Biblii jest mniej wartościowa niż publiczna proklamacja słowa Pisma we wspólnocie liturgicznej Kościoła? Poszerzając krąg czytelników Biblii, można zapytać się jeszcze inaczej: czy słowo Boże, będące słowem Biblii, jest „żywe i skuteczne” tylko wobec osoby wierzącej, zaś w ręku niewierzącego pozostaje tylko „świeckim” pismem, dlatego że brak mu „konaturalnej dyspozycji (tzn. wiary) do zrozumienia słowa Bożego”[37]?

---

[36] Por. A l o n s o S c h ö k e l, *Słowo natchnione*, s. 283; S c h n e i d e r s, *The Revelatory Text*, s. 42-43.

[37] A l o n s o S c h ö k e l, *Słowo natchnione*, s. 292.

Analiza sakramentalności Pisma Świętego wykazała, iż ostatecznie możliwe jest mówienie o konsekracji Biblii tylko przez przywołanie działającego w niej Ducha Świętego[38]. Bez Niego odwoływanie się tylko do struktury sakramentalnej Pisma bądź też do liturgii, aktualizującej charakter chrystologiczny i eklezjalny Pisma, prowadzi do rozwiązań redukujących skuteczność Bożego słowa. Rolę Ducha Świętego w uświęceniu słowa Biblii podkreśla Konstytucja o Objawieniu Bożym w kluczowym dla rozumienia natury Pisma Świętego numerze 11: Kościół uważa księgi Biblii „w całości i ze wszystkimi częściami za święte i kanoniczne dlatego, że napisane pod natchnieniem Ducha Świętego, Boga mają za autora". Sakralność Biblii pozostaje zatem w ścisłym związku z jej natchnieniem.

Aż do połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku natchnienie biblijne było rozpatrywane jako działanie Ducha Świętego na autorów natchnionych, którymi „posłużył się Bóg, tak aby działając w nich i przez nich, to wszystko i tylko to, co sam chciał, przekazali na piśmie jako prawdziwi autorzy, używając własnych umiejętności i sił" (KO 11). Świadomość długiego procesu powstawania ksiąg biblijnych we wspólnocie wierzących, który obejmował przekaz ustny słowa Bożego, jak również jego relektury, nawet gdy miało już ono formę spisaną, sprawiała, że teologia natchnienia skupiła się przede wszystkim na analizie natchnienia biblijnego jako daru dla wspólnoty, która była zaangażowana w powstanie tekstu biblijnego[39]. Był to zdecydowany krok naprzód w stosunku do teologii przedsoborowej, zajmującej się przede wszystkim kwestią natchnienia w odniesieniu do jednostkowego (finalnego) pisarza natchnionego. Mimo to natchnienie biblijne było cały czas ujmowane jako fenomen przeszłości, związany z powstawaniem Biblii, gwarantującym, że „księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia" (KO 11). Tymczasem rozwój metod lingwistycznych, szczególnie analizy narracyjnej, zwrócił uwagę na natchnienie w relacji do tekstu biblijnego – tekstu będącego rzeczywistością samą w sobie, autonomiczną w swoim dzia-

[38] Por. M u s z y ń s k i, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, s. 59.

[39] Wspomnieć tu należy czterech teologów: P. Benoit, który rozróżnił – w ramach procesu powstawania Pisma Świętego – natchnienie do działania, mówienia i spisania; P. Grelota, który zróżnicował charyzmaty towarzyszące komunikowaniu Bożego słowa (obok prorockiego i apostolskiego, również skrypturystyczny); J. L. McKenzie, który nadał natchnieniu wymiar społeczny (wspólnota jako osobowość korporatywna pozostaje pod działaniem Ducha Świętego) oraz K. Rahnera, który opowiedział się za charakterem eklezjalnym natchnienia (Objawienie Boże jako źródło i norma wiary mogło być wyrażone tylko przez Kościół apostolski).

łaniu[40]. Natchnienie zatem odnosiłoby się do dwóch czynności pozostających w relacji do Biblii: jej spisania i jej czytania. Biblia jest natchniona, ponieważ została spisana pod natchnieniem Ducha Świętego. Ten sam Duch działający we wspólnocie, w której powstało Pismo Święte, jest obecny również we wspólnocie, która to Słowo w akcie czytania współtworzy.

Ten narratywny model natchnienia, włączający w sferę działania Ducha Świętego czytelnika Biblii, pozornie tylko jest nowy. Dwa teksty biblijne – 2 Tm 3, 16-17 i 2 P 1, 20-21, stanowiące bezpośrednie świadectwo natchnienia Pisma Świętego, potwierdzają lingwistyczne ujęcie natchnienia biblijnego, gdyż w obu przypadkach dotyczą one czytelnika Bożego słowa. Tekst 2 Tm 3, 16-17 nie mówi o autorach natchnionych, lecz o pismach natchnionych: „wszelkie pismo natchnione jest". Grecki termin *theopneustos* może mieć również znaczenie czynne – „tchnące Bogiem", co podkreślałoby życiodajne tchnienie Ducha Świętego na wspólnotę czytającą Biblię. Natomiast 2 P 1, 20-21 zwraca uwagę na sposób odczytywania Pisma Świętego. Wyjaśnianie „proroctwa Pisma" nie może mieć charakteru prywatnego, lecz musi być otwarte na działanie Ducha Świętego, który „kierował mówiącymi od Boga świętymi mężami", a obecnie jest gwarantem właściwego odczytania ich słowa przez wspólnotę.

Również Kościół patrystyczny uważał tekst biblijny za żywy i działający, co wyprowadzał z pojęcia natchnienia biblijnego[41]. Duch Święty, który działał na pisarza, jest obecny na sposób trwały i ciągły wewnątrz świętej księgi. Ta właśnie obecność daje życie Bożemu słowu. Ten aspekt natchnienia akcentuje szczególnie św. Grzegorz Wielki, zdaniem którego „Duch życia dotyka duszy proroka. Duch życia dotyka duszy czytającego". W komentarzu do Księgi Ezechiela powie, że „przez słowa Boże darem Ducha jesteśmy ożywiani".

Asystencję i oddziaływanie Ducha Świętego na odbiorcę Pisma Świętego podkreśla też jednoznacznie wspomniane już *Ordo lectionum Missae*: „By

[40] Za autora lingwistycznego modelu natchnienia biblijnego uznaje się W. Vogelsa, który założenia swojej teorii wyłożył w *Inspiration in a Linguistic Mode* („Biblical Theology Bulletin" 15(1985), s. 87-93). Jednak ten kierunek interpretacji natchnienia biblijnego wytyczyła już w 1965 roku prekursorska praca L. Alonso Schökela, *La Palabra inspirada* (pol. tłum. *Słowo natchnione*). Biblistów, którzy podążyli śladem nakreślonym przez W. Vogelsa, zarówno katolickich, jak i protestanckich, wraz z prezentacją ich rozumienia „natchnionego czytelnika", można znaleźć w: H. G a b e l, *Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion*, w: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, s. 68-73.

[41] Por. M. M a g r a s s i, *Bibbia pregata*, Quaderni di Rivista liturgica 10, Torino 1969, s. 202-206. Cytaty z Grzegorza Wielkiego za Magrassim.

słowo Boże doprawdy uczyniło w sercach to, co rozbrzmiewa w uszach, potrzeba działania Ducha Świętego. [...] Działanie tego samego Ducha nie tylko poprzedza, towarzyszy i następuje po akcji liturgicznej, ale też każdemu wierzącemu podpowiada w sercu wszystko to, co w przepowiadaniu Bożego słowa zostało powiedziane całej wspólnocie wierzących" (*Praenotanda*, nr 9; EB 785). Działanie Ducha Świętego w relacji do adresatów Pisma Świętego nie ma swego źródła w czynnościach liturgicznych, gdyż te same potrzebują Jego działania[42]. Stąd można wyprowadzić wniosek, iż ukazane oddziaływanie Ducha Świętego poprzez słowo Pisma nie może być zawężone – w wymiarze swojej skuteczności – tylko do proklamacji słowa Bożego w ramach liturgii.

Powracając do postawionych na początku tego paragrafu pytań, należy podkreślić, że w liturgii głoszone słowo Boże otrzymuje największą skuteczność. Staje się też czynnością w największym stopniu świętą, gdyż jej podmiotem jest sam Chrystus (por. KL 7). Również wspólnota liturgiczna Kościoła poprzez akt wiary w pełni otwiera się na zbawczy, a więc sakramentalny charakter Pisma Świętego. Nie znaczy to jednak, że poza kontekstem liturgicznym Biblia traci swój walor sakramentalny. Jego gwarantem jest Duch Święty, który tekst Pisma Świętego, ilekroć jest czytany, czyni „żywym i skutecznym" (por. Hbr 4, 12). Ma to miejsce nie tylko wobec czytelnika wierzącego, który przyjmuje słowo biblijne jako słowo zbawienia. Pismo Święte jest tekstem sakramentalnym, w którym urzeczywistnia się łaska Boża, również gdy jego odbiorca jest osobą niewierzącą.

Po pierwsze, Pismo Święte – uprzywilejowany świadek Objawienia Bożego – stanowi księgę, która ofiarowuje prawdę o Bogu, ale przede wszystkim prowadzi do spotkania z Bogiem. W tym momencie wiara nie może być warunkiem sprawczym tego spotkania, gdyż inicjatywa Boga jest uprzednia wobec aktu wiary człowieka. Samoobjawienie się Boga jest darem dla każdego człowieka.

Po drugie, św. Paweł podkreśla wyraźnie rolę proklamacji, również przez akt czytania, słowa Bożego w procesie rodzenia się wiary: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10, 17). Zatem nawet „świecka" w punkcie wyjścia lektura Biblii może przekształcić się – pod wpływem tchnącego Bogiem słowa Pisma – w wydarzenie zbawienia.

[42] Por. C z e r w i k, *Wprowadzenie*, s. 37-38.

Po trzecie, rozumienie skuteczności słowa Bożego tylko w perspektywie posłuszeństwa wiary nie wydaje się być ujęciem do końca biblijnym. Bez wątpienia celem głoszenia Bożego słowa było jego przyjęcie, ale nie ono stanowiło o skuteczności słowa. W świetle komunikacji prorockiej pierwszym celem proklamacji Bożego orędzia było doprowadzenie jego adresatów do podjęcia decyzji wobec słowa. Tę finalność proroctwa objawia przede wszystkim słowo, którym Pan Bóg powołuje Izajasza i Ezechiela. Ten ostatni ma odsłonić ostatecznie, kto jest rzeczywiście słuchaczem proroctwa: „Kto chce słuchać, niech słucha, a kto zaprzestanie, niech zaprzestanie" (Ez 3, 27). Podobnie też Izajasz ma swoim słowem objawić niesłuchanie ze strony Izraela (Iz 6, 9-10). Nawrócenie jest możliwe tylko wtedy, gdy ich słuchacze uznają prawdę o swoim grzechu. Ten punkt „krytyczny" przybliża się paradoksalnie w odrzuceniu słowa Bożego, przez co ukazuje się zatwardziałość ich serca, dotąd przez nich nieuświadomiona, maskowana, a nawet negowana.

Po czwarte, słowo Pisma Świętego jest „nieżywe i nieskuteczne" nie wtedy, gdy jest czytane, lecz wtedy, gdy nie jest czytane. Jeśli słowo biblijne ma charakter sakramentalny dlatego, że jako spisane – jest natchnione Duchem Świętym i jako czytane – jest tchnące Duchem Świętym, wówczas prawdziwą jest parafraza fragmentu *Dei Verbum* (nr 11) poświęconego natchnieniu biblijnemu, dokonana przez W. Vogelsa: „Księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu [...] dlatego że czytane pod natchnieniem Ducha Świętego [...], Boga mają za swego czytelnika [...]. W czytaniu ksiąg świętych ludzie używają własnych umiejętności i sił, w których i przez które działa Bóg, aby oni – jako prawdziwi czytelnicy – zinterpretowali je tak, jak On sam chciał"[43].

*

Przeprowadzona relektura terminu „Pismo Święte" ukazała jego walor symboliczny, wskazujący na sakramentalny charakter Bożego słowa zawartego w Biblii. Pismo Święte nieczytane jest martwym tekstem, lecz poprzez czynność czytania przekształca się w wydarzenie zbawienia. Najpełniej ta tajemnica przemawiania Boga w Jego wielkiej miłości do ludzi jak do przyjaciół i wprowadzania ich do wspólnoty z sobą (por. KO 2) urzeczywistnia się w liturgii. W niej sakramentalna struktura Pisma Świętego – personalistyczno-

[43] *Three Possible Models of Inspiration*, w: *Scrittura Ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio „Regina Apostolorum"*, red. A. Izquierdo, Atti e documenti 16, Città del Vaticano 2002, s. 77.

-dialogiczna – objawia się w Osobie Jezusa Chrystusa komunikującego się ze swoim ludem. Moc słowa Bożego jest gwarantowana przenikającym go działaniem Ducha Świętego. Z tego też powodu natchnienie biblijne można uznać za właściwy moment konsekracji Pisma Świętego. Słowo Biblii nie zostało tylko uświęcone poprzez natchnienie Ducha Świętego, które towarzyszyło jego spisaniu. Słowo Pisma Świętego jest bowiem słowem uświęcającym, gdyż działanie Ducha Świętego na sposób stały i ciągły towarzyszy aktowi czytania i interpretowania tego słowa. Powracając do klasycznej formuły struktury sakramentu jako materii i formy, wydaje się uzasadnione odniesienie tych dwóch elementów do dwóch różnych sytuacji Biblii. Kiedy jest nieczytana, pozostaje tylko materią sakramentalną, zwykłym pismem, mimo to będącym miarodajnym i uprzywilejowanym świadkiem Objawienia Bożego. Dopiero jednak w akcie czytania to samo słowo staje się słowem żywym – formą sakramentalną, w spotkaniu z którym czytelnik/słuchacz staje się uczestnikiem nowego wydarzenia zbawczego.

BIBLIOGRAFIA

Alonso Schökel L., Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku, tł. A. Malewski, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1983 (oryg. hiszp. 1965).

Forte B., La parola di Dio nella Sacra Scrittura e nei libri sacri delle altre religioni, w: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, Sett. 1999), Atti e documenti 11, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001, s. 106-120.

Gabel H., Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion, w: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, Settembre 1999, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001, s. 64-84.

Kudasiewicz J., Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne, Kraków: Znak 1987, s. 62-95.

Schneiders S. M., The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture, Collegeville 1992.

Vogels W., Three Possible Models of Inspiration, w: Scrittura Ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio „Regina Apostolorum", red. A. Izquierdo, Atti e documenti 16, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2002, s. 61-79.

Vogels W., Inspiration in a Linguistic Mode, „Biblical Theology Bulletin" 15(1985), s. 87-93.

DER STATUS DER BIBEL ALS „HEILIGE SCHRIFT"?

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel stellt die Frage nach dem Charaker der Heiligkeit, die der Bibel entspricht. Die Antwort ist suchend durch die Analyse den Ausdruck „Heilige Schrift", dann mit der Untersuchung der Beziehung zwischen der Bibel und der Gottes Offenbarung, und schließlich in der Diskussion über einen sakramentalen Wert von Gottes Wort. Die Anwendung der Grundsätze der narrativen Analyse erlaubt, den dynamischen Charakter der Heiligkeit der Bibel zu erfassen. Das Gottes Wort ist nicht nur „geheiligt" dank der Inspiration vom Heiligen Geist, aber auch „heilig machendes" durch die ständige und dauernde Wirkung des Heilgen Geistes, der das Lesen und die Interpretation der Heiligen Schrift begleitet.

Zusammengefasst von Wojciech Pikor

Słowa kluczowe: hermeneutyka biblijna, natchnienie biblijne, świętość Biblii, Słowo Boże, analiza narracyjna.

Schlüsselwörter: biblische Hermeneutik, biblische Inspiration, Heiligkeit der Bibel, Gottes Wort, narrative Analyse.

Key words: biblical hermeneutics, biblical inspiration, holiness of the Bible, Word of God, narrative analysis.